第 62 卷 第 3 期　　北京大学学报(哲学社会科学版)　　Vol.62, No.3
2025 年 5 月　　Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences)　　May 2025

“直观”的神话及其在黑格尔哲学中的破灭

先　刚

(北京大学 外国哲学研究所, 北京 100871)

摘　要: 直观作为西方哲学里面经常出现的一种认识方式,长久以来已经成为一个神话。确切地说,一方面是对“观看”的神化,另一方面是对“直接性”的神化。前者作为词义的误解,是相对容易澄清的; 后者作为近代哲学的一种执念,要么以感性直观的形式,要么以理智直观的形式在康德、费希特和谢林那里占据支配地位。只有当黑格尔从辩证法的角度揭示出直观作为开端的空洞性以及“直接性”本身的自相矛盾,才真正破除了这个神话。

关键词: 理念; 直观; 理智直观; 开端; 直接性

中图分类号: B 516. 35　　**文献标识码**: A　　**文章编号**: 1000-5919(2025) 03-0084-09

“直观”(Anschauung) 及其同义词“直觉”(intuitio) 是西方哲学里的一个常见的术语。无论是在德语里,还是在拉丁语里,二者在字面上都是“观看”的意思,尤其是指“直接的观看”,因此中文的“直观”是一个非常贴切的翻译。在日常生活里,我们每一个人都承认,眼睛或视觉在所有感觉器官里面是最重要、最基础、最与认识活动相关的。正如俗话所说,“耳听为虚,眼见为实”。在确定一个事物的存在及其性质的时候,确实没有什么东西能够比“直接看到的”更为真实并且更具有说服力。基于这种思考模式,人们在讨论那些已经超越感性层面的形而上学对象或一些最基础的哲学问题时,也常常诉诸直观,仿佛只要在这里打出直观的旗号,这就是一个不容置疑的认识或一个完满的盖棺定论。长久以来,“直观”就这样愈来愈具有超凡脱俗的意味,直至成为一个神话。

确切地说,这个神话的一个方面,是对“观看”的神化,而柏拉图是这方面的始作俑者。究其原因,无非是在人们的心目中,“观看”就是清晰性和确定性的代名词,而哲学家认为自己的那些抽象的理论思考达到了同样的清晰性和确定性,所以他们在阐述的过程和终点经常使用与“观看”有关的表述,哪怕在这些时候,眼睛和真正意义上的观看根本没有发挥任何作用。就此而言,我们可以说这里的“观看”仅仅是一种比喻,即一种修辞学意义上的促进理解和加强说服力的手段,其真正所指的是理智思考和理性把握。因此这里的“直观”实际上是指“思维”,而这也是柏拉图的本意。只不过柏拉图对于“观看”的修辞使用是如此之频繁和生动,以至于后人经常忘记了这只是一种比喻,反而以为确实有这样一种凌驾于思维之上的对于超感性对象的“观看”,并在这个意义上把思维和直观对立起来,贬低思维,走向神秘主义。

这个神话的另一个更重要的方面,是对“直”或“直接性”(Unmittelbarkeit) 的神化。在德语里,“直接”有两种说法: 一种是“direkt”,来源于拉丁语的“directo”,其所指的是那种直线式的、没有绕圈子的直接性; 另一种更常见的也更具有哲学意味的说法是“unmittelbar”,从字面意思来看是“无中介”,即一种通过排除法而得到的原初性。对于这种意义上的直接性的追求起源于笛卡尔,因为他就是从怀疑一切出发,排除一切成见(亦即经过中介的东西) ,以达到一个不可动摇的根基,即一种直接的知识。因此尽

收稿日期: 2025-01-27

作者简介: 先刚,北京大学外国哲学研究所教授,美学与美育研究中心研究员。

基金项目: 教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“西方哲学中的自我与主体性研究”(22JJD720003) 。

管笛卡尔本人从未使用“直观”这个术语,但这并没有阻止人们把他的革命性的“我思故我在”(cogito ergo sum) 原则界定为一个“直观”而非“推论”(因为任何推论都有前提和中介,不是直接的) 。自从笛卡尔以来,很多哲学家都把直接知识当作哲学的开端,仿佛如若不然就会陷入独断论的窠臼。又因为我们的知识无非是通过感觉或思维而获得,所以我们看到,在德国古典哲学里,康德推崇直接的感觉或感性直观,而费希特和谢林推崇直接的思维或理智直观。但这些做法都陷入对于“直接性”的执念,并在这个意义上对直观进行了神化。

这个神话最终在黑格尔哲学中破灭了。因为黑格尔不但揭示出直观作为认识活动开端的空洞性,更通过辩证法彻底消解了以往哲学家心心念念的“直接性”,从而完成了对于直观的清算。

一、“观看”在柏拉图那里的神化及其澄清

正如之前所说,柏拉图是第一位在讨论最高认识层次的时候反复使用“观看”表述的哲学家。无论是《斐德罗》讲述的关于灵魂马车的神话,还是《会饮篇》所描写的灵魂对于“美本身”的追求过程,还有《理想国》里著名的“洞喻”和“日喻”,都谈到了灵魂或哲学家对理念的“观看”。尤其在日喻里,柏拉图在谈到哲学家如何认识到那个代表着最高本原的太阳或善的理念的时候,更是明确地提出,哲学家“历尽艰辛最终看到了善的理念”以及“最终能够凝视和观察太阳本身”①。

更重要的是,柏拉图哲学的金字招牌,对西方哲学产生深远影响的“理念”(idea) ,其字面意思也是“面貌”“形象”“观看到的样子”等,这似乎更加坐实了“观看”在柏拉图那里的举足轻重的地位。基于这个考虑,当代英美学者干脆把柏拉图的“idea”翻译为“form”(形式) ,我国有些学者也摒弃了传统的“理念”译法,转而将其翻译为“相”“型”“形”等,总之都是希望凸显出“观看”的意味,进而把柏拉图所说的理念知识解释为一种“直观”。

客观上看,柏拉图的文本确实为这种解释提供了很多佐证,因此我们认为他在某种意义上——至少在非其所愿的情况下——是“直观”神话的始作俑者。但与此同时,我们也必须为柏拉图做出辩护。因为首先需要注意的是,柏拉图凡是津津乐道于“观看”理念的地方,都是在讲神话故事或做比喻,因此我们不应当天真地按照字面意思接受他那些关于“观看”的说法。其次,众所周知,柏拉图推崇理性思维和理知世界,贬低感性知识和可感世界,既然如此,他怎么可能把“观看”当作认识理念的途径乃至最高方式呢? 值得注意的是,柏拉图在《斐多》里描述苏格拉底的求学过程或“第二次航行”时,恰恰以眼睛直接观看日食而致盲为例,说明理念认识并非依赖于直接的观看乃至一般意义上的感觉,而是只能依赖于曲行的理性思维②。最后,也是最重要的一点,即柏拉图那里有更多的文本无比清楚地表明,理念不是通过“观看”,而是只有通过“思维”才能够被把握,比如他在《斐多》里多次强调理念“是不可见的,不可能被看到”或“仅仅是可思想的,而不能看见的”③,在另外一些对话录里也强调“理念只能被思考,而不是被看见”或“唯有在思维之中被揭示出来,此外没有别的途径”,等等。④这些文本足以说明,柏拉图在严肃地而非借助神话故事和比喻来讨论理念的时候,都是诉诸理性思考而非诉诸直观。即使他说理念是可以观看的,那也是用“灵魂的眼睛”⑤去观看,但所谓的“灵魂的眼睛”同样无非是理性思考的一个比喻。

---

① 柏拉图:《理想国》516b, 517b。

② 柏拉图:《斐多》99d-e,亦参阅 Giovanni Reale, *Zu einer neuen Interpretation Platons*. Paderborn, 2000, S. 135 ff。

③ 柏拉图:《斐多》79a, 83a-b。

④ 柏拉图:《理想国》507b,《政治家》285e-286a。

⑤ 柏拉图:《斐多》66d,亦参阅谢林《神话哲学之哲学导论》,先刚译,北京:北京大学出版社 2023 年版,第 76 页对这个问题有辨析。

至于柏拉图的“idea”为什么实际上是“理念”而非“看到的东西”,这同样是可以解释的。因为按照正常的认识过程,我们都是从感性认识(其中最重要的确实是观看)出发,进入理性思考,逐步把握到超感性的乃至最高的理智对象,亦即理念。理性思考虽然已经不再是感性认识,但还是保留着自己的源头,因此能够延续“观看”的名称,但“观看”已经等同于“认识”的意思。正因如此,在所有民族的语言里,很多概念虽然在字面上是“观”或“看”,但实际上根本不是指用眼睛去观看,而是指思考和一般意义上的认识,比如“世界观”(Weltanschauung)、“观点”(Ansicht)、“看法”(View)、“观审”(theoria)、“沉思”(contemplatio)和“思辨”(speculatio)等等,都是如此,甚至中文也不例外。这种共通性表明,从直观到思维的转化是一个普遍的认识过程,思维也不是单纯抽象空洞的思考,而是一种有根有据的、以感性经验为基础和源头的东西,能够拥有不亚于甚至高于感性经验的清晰性和可靠性。但我们同时必须意识到,思维的表述虽然有时候在字面上是一种“观看”,但与真正的观看已经没有任何关系,好比德语里面的“掌握”(fassen)、“概念把握”(begreifen),虽然其字面上的意思是指用手去紧握和抓取,但我们在说“掌握一个思想”或“对某个对象进行概念把握”的时候,绝不是真的要伸出手去抓握什么东西。

简言之,柏拉图那里只有两种认识方式,即感性认识和理性思考,后者虽然经常采用与“观看”相似的表述,但这不过只是一种比喻修辞或词义转化罢了。当然,这些表述也给误解提供了契机,导致有些人以为思维之上还有一种类似于“天眼通”或“上帝视角”的直观。这种神秘主义的理解虽然至今不乏拥趸,但在理性的哲学思考中是很容易澄清和化解的。相比之下,恰恰是理性的哲学思考所坚持的“直接性”成为直观中的另一个更难被克服的神话因素。

二、“感性直观”在康德那里的神化

前面我们已经指出,笛卡尔的“我思故我在”作为一个直观,其核心是对于直接性的诉求。但不同于笛卡尔所追求的是一个终极的本原,康德更关注直接性对于认识活动的意义,而在这个背景下,康德成为近代第一位大规模使用“直观”概念的哲学家。

关于“直观”,康德在《纯粹理性批判》正文开篇就指出:“无论一种知识以什么方式以及通过什么手段与对象发生关系,它与对象直接发生关系所凭借的,以及一切思维当作手段所追求的,就是直观。但直观只是在对象被给予我们时才发生;而这对于我们人来说,又至少是通过对象以某种方式刺激心灵才是可能的……一切思维,无论它是直截了当地(直接地),还是转弯抹角地(间接地),都必须借助于某些标志最终与直观、从而在我们这里与感性发生关系。”①随后他又说:“当我们被一个对象所刺激,对象对表象能力产生的作用就是感觉。”②

从这些基础界定可以看出,首先,直观是主体和对象之间的一种直接联系,这种联系是由对象刺激主体(或者说“被给予我们”)造成的,而它的表现就是感觉,也就是说,直观已经不局限于观看,而是拓展到其余的感觉,甚至可以说等同于一切感觉,因此我们并非只有在观看一个东西的时候才是直观,除此之外,当我们听到、摸到、尝到、闻到一个东西,只要这是对象和我们之间的一种直接的关联,只要这里有一个感觉,那么这些情况都可以叫作直观。就此而言,康德把直观完全感性化了。

其次,康德不仅把直观看作知识的来源,更把直观看作一切知识的试金石,因为按照他的规定,一切思维最终都必须还原到直观。这一点在《纯粹理性批判》的先验辩证论部分尤其有明确的体现。康德在讨论“无条件者”的概念和“灵魂”“世界”“上帝”这三个理念的时候,指责前人在这个问题上陷入“四词项”(quaternio terminorum)的错误推论,即把一个仅仅在逻辑上可能的东西混同于一个特定的现实事物,而区分逻辑上可能的东西和现实事物的标准,就在于这个东西是否能够在直观中被给予。实际上,

---

① 康德:《纯粹理性批判》(第二版),李秋零译,北京:中国人民大学出版社2004年版,第45页。

② 康德:《纯粹理性批判》,第45页。

康德在驳斥关于灵魂的谬误推论、关于世界的二律背反和关于上帝存在的证明时,无论他采取了多么精致入微的论证,但在根本上都是依赖于一条原则,即灵魂、世界、上帝不可能在直观中被给予,或更直白地说,不可能被感觉到。用康德自己的话来说就是:“总而言之,如果一切感性直观(我们所唯一拥有的直观)都被去掉,那么所有这些概念就都不能用任何东西来证明自己,并由此阐明自己实在的可能性,在这种情况下,剩下来的就只是逻辑上的可能性。”①

以上两点已经足以表明康德对于“感性直观”的神化。关于把直观(感觉)当作知识的来源的问题,威尔弗里德·塞拉斯对“所予的神话”——“所予”(given)即德古学界所说的“被给予”(gegeben)——提出了批评,而且他在进行批评的时候把“直接性的大敌”黑格尔当作自己的援军。②乍看上去,塞拉斯抓住了“直接性”这个要害,但他真正批评的那个神话,是把所予的(被给予的)直观或“感觉”直接当作“认识”,因为在他看来,从感觉到认识其实是需要很多中介的。严格说来,正如理查·罗蒂指出的,塞拉斯的目标是捍卫康德著名的“直观无概念则盲”的观点,反对英美传统哲学把感觉和认识混为一谈的做法。③换言之,塞拉斯与其说是在批评康德,不如说是在捍卫康德,批驳英美学界对康德的误解。至于他在这里提到黑格尔,这完全是莫名其妙的,因为他仅仅提出这个名字来镇场面,却压根没有解释黑格尔对此是什么看法,甚至没有解释“直接性”究竟是什么意思。但正如之前所说,如果他只是为了批驳“所予的神话”,那么只需要正确地还原到康德的立场就足够了,根本用不着搬出黑格尔的名字。

实际上,康德所神化的“感性直观”的要害不是在于把感觉和知识混为一谈(这只不过是英美传统哲学的误解),而是在于将直观降格为感觉,同时又赋予感觉过高的地位,从而有滑向感觉主义,进而颠覆形而上学的风险。更有甚者,康德认为我们除了有视觉、听觉、触觉等“外感官”之外,还有一种“内感官”(innerer Sinn),它的作用是让心灵“直观自己本身或其内在状态”,尽管这并不意味着心灵是一个像普通对象那样的东西。④这里所说的内感官其实就是自我意识,因此对康德而言,自我意识也是一种直观,是心灵自己和自己的一种直接关联,而按照康德的逻辑,自我意识也是一种感觉,即所谓的内感官的内在感觉。但我们稍加思索就会发现,这种所谓的“感觉”完全是神秘莫测的,而康德在把自我意识界定为一种感觉的时候,又把“感觉”泛化和神化了。

除此之外,康德还从一个奇怪的角度提出了“经验直观”与“纯粹直观”的区分。他首先指出,“那个通过感觉而与对象相关联的直观叫作经验直观”,然后指出,如果从经验直观里“把属于感觉的东西如不可入性、硬度、颜色等也拿走,那么还会余下某种东西,即广延和形状。这些东西属于纯粹直观”⑤。这就出现了一件奇怪的事情。一方面,康德在原则上已经把直观等同于感觉,但另一方面,他又要拿走其中的感觉,得到所谓的纯粹直观。问题在于,后者根本不是直接被给予的,而只是通过排除法而得到的或被发现的,然后被当作经验直观的可能性和条件。也就是说,这种所谓的纯粹直观甚至违背了直接性原则,它究竟是否有资格被称作“直观”都是存疑的。我们当然理解康德关于空间和时间作为直观的纯粹形式的思想,问题仅仅在于,对于空间和时间的认识如何能够是一种直观,因为它们既不是能够被感觉到的,也不是被直接认识到的。

三、“理智直观”在费希特和谢林那里的神化

康德坚持“感性直观”是唯一的直观,因此拒绝“非感性的直观”或“理智直观”,即那种只要一思考

① 康德:《纯粹理性批判》,第201页。

② 塞拉斯:《经验主义与心灵哲学》,王玮译,上海:复旦大学出版社2019年版,第12页。

③ 塞拉斯:《经验主义与心灵哲学》,引言,第004、007页。

④ 康德:《纯粹理性批判》,第47页。

⑤ 康德:《纯粹理性批判》,第45—46页。

对象,就能够感觉到对象的直观。①假若"理智直观"是这个意思,那么它当然是匪夷所思的。但费希特和谢林在提倡理智直观的时候,却并不是在这个意义上使用这个术语,而只是破除了康德对于感觉的执着,仅仅聚焦于"直接性"本身。

首先就费希特而言,他在1794年的《全部知识学的基础》里从命题"A = A"出发推演出了自我设定自我、自我设定非我、自我在自身之内设定自我与非我的对立这三个原理,确立了自我作为本原。但值得注意的是,他在这个推演过程中并没有提到直观,而是直到全书第二部分的结尾才阐述了"直观"的概念,指出这是自我在主动和受动之间,或者说在超越自身和反映回自身之间的一种摇摆(Schweben),一种要把自我自身之内的两个对立面结合起来的尝试②。这种状况看起来仅仅在名称上叫作"直观",更像是他所说的"想象力"的换一种描述,与我们这里讨论的作为哲学开端的直观无关。

真正作为开端的直观是在费希特1797年的《知识学的一种新阐述的尝试》里才出现的。费希特要求我们随意思考某个东西,然后要求我们注意作为思考者的自己,再然后把这个"注意"(Bemerken)本身当作一个客观的对象来研究。在这里,如果说对于某东西的思考是意识^1,那么对于意识^{1}的意识就是意识^2,即自我意识,进而言之,对于自我意识的意识又将是一种更高阶的意识^3,因此"我们将无限推进下去,每个意识都需要一个新的意识,把前一个意识当作对象,因此永远都不可能设定一个现实的意识。"③这就是著名的"无限反思"的困境:我^{2}意识到我^{1}自己,我^{3}意识到我^2,我^{4}意识到我^3……在这个序列中,"我"仿佛可以无限追溯下去,但实际上被悬置了,成为一个永远不能确定下来的东西。在费希特看来,这个困境的原因在于把"我"当作一个和普通事物一样的客体,但实际上每一个人根本不是通过反思,而是直接就达到了自我意识,也就是说,自我意识只能是一种直接的意识,"在其中,主体和客体牢不可分地结合在一起,绝对地合为一体。"④如今费希特把这种直接的自我意识称作"直观",并且明确宣称"我的一切目的都是要让人们理解和信服这个关键,因为它是这里讲述的整个体系的基础。"⑤这里还有一个关键,即不能设想自我和直观是两个东西,仿佛自我首先已经存在着,然后再进行直观,毋宁说,自我就是直观,自我仅仅作为直观而存在,而它所直观的就是它自己,因此这种直观也被称作"自身直观"(Selbtanschauung)或"理智直观"(intellektuelle Anschauung)⑥。

狄特尔·亨利希开创的海德堡学派把这个观点当作费希特的"原初洞见",严格区分"自我意识"和"自我认识"⑦,指出前者是一种更原初的东西,反之后者已经把自我当作一个客体而加以反思。相应地,亨利希非常赞赏费希特从1801年开始对"眼睛比喻"的频繁使用,即总是把自我意识还原为一种直观。⑧ 这些解释凸显出理智直观在费希特那里的核心地位,强调其是一种"前反思",而不是一种转回到自身的反思。⑨总的说来,就是坚持直接性,并且把自我意识当作直接性的最佳范例。问题在于,哪怕在费希特那里,自我意识也不是真正的本原,在它上面还有一个超于意识的绝对自我。也就是说,即使要坚持理智直观,也并非一定会停留在自我意识的层次,而是应当超越它,进而在某种程度上突破直接

① 康德:《纯粹理性批判》,第65、67、204页。

② J. G. Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, Hamburg 1997, S. 145, 146-148.

③ *Fichtes Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin 1971, Band I, S. 526.

④ Ebd. S. 528.

⑤ Ebd. S. 528.

⑥ Ebd. S. 529-530.

⑦ Dieter Henrich, *Fichtes Ich*, in ders. *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1993, S.64.

⑧ Vgl. Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt am Main 1967, S. 25 ff.

⑨ 柏若望:《形而上学与存在论之间:费希特知识学研究》,周小龙等译,北京:中国人民大学出版社2024年版,第226页以下。

性。这个转折点是由谢林完成的。

在谢林 1800 年的《先验唯心论体系》里，我们已经看到各种各样的“直观”：除了一般意义上的直观之外，还有外在直观、内在直观、原初直观、生产性直观、审美直观等等，尤其还有理智直观。单是这个现象已经表明，直观在谢林这里有泛化的危险。但透过所有这些繁多的表述，我们还是可以发现，谢林所说的直观就是费希特意义上的那种“本原行动”(Tathandlung)，即自我是一个生产出自己的客体，同时与之保持同一的行动，而这个行动就是理智直观①。此外他还说“‘生产出客体’和‘直观活动本身’是绝对地合为一体的，而这种能力恰恰是理智直观的能力。”②这里最关键的地方在于，谢林的理智直观所强调的是主体和客体的同一性，而且这种同一性散布于理论认识和实践活动的各个层次，所以他才明确宣称“全部直观就其本原而言都是理智直观。”③从这里也可以看出，谢林是从主体和客体的同一性的角度来解读费希特在《知识学的一种新阐的尝试》里提到的理智直观，而不是像费希特本人以及后来的海德堡学派那样沉迷于解释自我意识的本质。看清这一点对于我们理解费希特和谢林的理智直观的区别来说是至关重要的。

关于这个区别，谢林在晚年的《近代哲学史》里明确指出，费希特提出理智直观只是为了证明自我意识的存在或原初性，反之他的理智直观是为了证明从中提炼出来的主体和客体的绝对同一性。也就是说，首先有理智直观，但更重要的是通过理智直观得出绝对同一性。就此而言：“它[绝对同一性]不再是一个直接确定的东西，毋宁说，从理智直观那里提炼出来的，只能是纯粹思维这件事情：这才是客观的、摆脱了一切直接性的哲学的开端。”④谢林的这番言论，一方面是为了澄清他和费希特的区别，另一方面是为了反驳那个常见的误解，即“理智直观是某种纯粹主观的、最终说来仅仅个人的东西，是一种神秘的直觉，是少数幸运儿的专利，是他们在科学里得以轻便行事的幌子”⑤。由此可见，谢林主观上已经认识到费希特的两个弊病，一个是沉迷于自我意识，另一个是执着于直接性；同时谢林认为自己克服了这些弊病，不但以抽象提炼的方式摆脱了直接性，而且达到了比自我意识更根本的绝对同一性。但他的问题在于，即使在这种情况下，他对于理智直观仍然是念念不忘的，只不过是把理智直观的意义从“直接的自我意识”替换为“对绝对同一性的直接认识”。正因如此，谢林反复强调理智直观是学习和研究哲学的前提，是每一位哲学从业者的必备官能，甚至发出了“没有理智直观，就没有哲学”之类宣言。⑥其实他真正想表达的是，每一位从事哲学思考的人都必须从一开始就认识到绝对同一性，将其当作最高本原。本身说来，这是一个合理的要求，但谢林仿佛默认大家不需要漫长的科学劳作就应当而且能够做到这一点，而在人们看来，这同样是一个直接的诉求，或者说谢林推崇的绝对同一性并不比费希特推崇的自我意识缺少直接性的意味，更何况他俩都是打着“理智直观”的旗号。因此也不难理解，为什么黑格尔会把这种做法比喻为突然从手枪射出的子弹。

四、黑格尔对于“直观”神话的破除

通过迄今所述，可以看出无论是康德，还是费希特和谢林，他们对于直观的强调都是集中于哲学开端的问题，认为哲学开始于直观或一种直接的知识，而区别在于，康德认为直观(感性直观)是一种被给予的、被动发生的感觉，是知识的无穷丰富的源泉和基本要素，反之费希特和谢林剔除了感觉因素，回到

---

① 谢林:《先验唯心论体系》，先刚译，北京：北京大学出版社 2024 年版，第 47 页。
② 谢林:《先验唯心论体系》，第 46 页。
③ 谢林:《先验唯心论体系》，第 141 页。
④ 谢林:《近代哲学史》，先刚译，北京：北京大学出版社 2016 年版，第 178 页。
⑤ 谢林:《近代哲学史》，第 177 页。
⑥ 谢林:《学术研究方法论》，先刚译，北京：北京大学出版社 2019 年版，第 135 页。亦参阅谢林《先验唯心论体系》，第 46—47 页。

纯粹思维，把直观(理智直观)看作达到最高本原的原初手段。但无论这里有多大的区别，他们的共同点在于都把直观看作一种直接的知识，并在这个意义上执着于直接性。

黑格尔扬弃了直观。首先，他并不否认存在着“直观”这种东西，但又指出，直观只是认识活动的一个抽象而空洞的形式，并非事情本身的开端，而只是认识活动的开端，而且这个开端也是有前提的，而非直接被给予的。其次，理智直观所追求的是一个直接的、无前提的本原，而在本质上则是对于直接性的追求，但这个追求本身是错误的。最后，黑格尔以一种釜底抽薪的方式指出，甚至直接性本身也是一个神话。

关于作为认识活动开端的直观，黑格尔在《精神现象学》的“感性确定性”一章里有细致的讨论。但很多人忽略了，黑格尔在该书的导论里面已经指出近代哲学所讨论的认识活动有一个根本前提，即人们从一开始就默认主体(认识者)和客体(被认识者)是两个截然不同的东西，仿佛一边是客体，另一边是主体，然后通过客体对主体的刺激才发生认识活动。①就此而言，当康德宣称直观就是心灵和对象的直接联系时，殊不知这件事情本身就是有前提的，而非真正直接的。康德仅仅把主体和客体的区别当作一个直接的事实接受下来，既没有解释为什么有这个区别，也没有解释主体或自我究竟是什么东西。反之黑格尔指出，自我在本质上是一种知识(Wissen)，而知识在本质上是这样一种活动，即一方面区分出一个他者，另一方面又与这个他者保持同一——这个情况就叫作“确定性”(Gewissheit)。② “确定性”是一个非常有趣的词语，从它的词根已经可以看出它和知识的密切关系，确切地说，它的原本意思就是等同于一般意义上的知识，即知识本身。因此黑格尔也说，自我并非“具有”确定性，毋宁“就是”确定性。关键在于，确定性作为一般意义上的知识或知识本身，恰恰不是我们通常心目中的稳妥、可靠、明确无误的意思，反而是不确定的、无规定的、无内容的，仅仅是一个形式，即主体和客体之间的既区分又同一的关系，这个关系可以说是一种直接的关系，但这只不过是因为它空无内容罢了，而这恰恰是直观的基本意思。这个阶段的自我又叫作“直接知识”“直接的意识”“感性意识”“直接的直观”等③，当然我们最熟悉的名称，还是《精神现象学》里所说的“感性确定性”，而从概念上说，它所对应的就是康德的感性直观。关于感性确定性，黑格尔在其著名的分析中指出，它在人们的意谓中仿佛是一种最丰富、最真实的确定性，但实际上暴露出自己“是一种最抽象、最贫乏的真理”。④因为它确定下来的无非是这样一件事情，即我存在着，对象也存在着，我和对象之间有一种直接的关联，这种关联叫作“认识”，仅此而已。至于真正关键的内容，我究竟是什么，对象究竟是什么，对此的答复立即超出了感性确定性，因为那些“什么”(谓词)是只有进一步的知觉才能够把握的。

简言之，黑格尔虽然和康德一样把直观看作认识的开端，但他强烈反对那个错误的观点，即“以为只要我们关于事情有一个直接的直观，我们就已经真正地认识了事情”⑤。对黑格尔来说，直观只是一种抽象的确定性，而且它的直接性仅仅是相对的，前一个阶段的丰富认识在一个更高阶段的开端又重新转变为一种抽象的确定性，需要继续上升而得到充实，这也是他反复强调的“从确定性过渡到真理”的意思。就此而言，黑格尔根本不会像康德那样把直观尤其是感性直观当作整个认识大厦的基础来予以神化，更不会要求把一切知识都还原到直观或者感觉。

相比那种拘泥于感性或感觉的直观，黑格尔更认可费希特和谢林返回到纯粹思维的做法。在《精神现象学》的序言里，黑格尔已经提到了理智直观，指出它的本质是把“直接性或直观活动本身理解为

① 黑格尔:《精神现象学》，先刚译，北京:人民出版社 2013 年版，第 48—49 页。

② 黑格尔:《哲学科学百科全书 III 精神哲学》，杨祖陶译，北京:人民出版社 2015 年版，第 181 页。

③ 黑格尔:《哲学科学百科全书 III 精神哲学》，第 186、231 页。

④ 黑格尔:《精神现象学》，第 61 页。

⑤ 黑格尔:《哲学科学百科全书 III 精神哲学》，第 232 页。

一种思维”。①但黑格尔始终强调，这种做法很有可能堕落为一种僵化的单纯性，因为原初的或直接的统一体并不是真相，只有一个以他者为中介的自身反映才是真相。②也就是说，黑格尔一方面承认谢林(以及费希特) 的理智直观达到了原初的或直接的统一体，但另一方面又认为这样的原初统一体——不管是叫作“自我意识”还是叫作“绝对同一性”——只是一个抽象空洞的开端，在这一点上和感性直观没有区别。当然，费希特和谢林高于康德之处在于，他们已经触及哲学的开端或一般意义上的开端本身的问题。在大逻辑里，黑格尔开篇就讨论了“科学必须以什么作为开端”的问题，尤其提到了一个“独创的、在近代已经非常有名的哲学开端”。③这里所指的是费希特的“自我”或“自我意识”。在黑格尔看来，费希特所追求的是一个直接确定的东西，问题在于，费希特所说的“我”和我们一般人想到的“自我”完全不同，因此为了达到费希特的立场，我们必须采取一个行动净化自身，达到一个抽象的或纯粹的自我，但这样得出的自我就既不是一个直接的自我，也不是我们熟知的那个自我。因此真正说来，“这个行动无非意味着提升到纯粹知识的立场，在那里不再区分主观东西和客观东西”。④于是这又转到了谢林的绝对同一性的立场，而无论是追求纯粹的自我意识，还是追求绝对同一性，都是理智直观。但正如前面已经指出的，黑格尔和他们的区别在于，他认为要达到这个认识，必须经历一个漫长的知识的运动，而不能把理智直观放在哲学的开端。主体和客体的绝对同一性不可能一开始就被认识到，而是只有作为科学的结果才会呈现出来，但作为结果而言，这个认识又没有必要叫作理智直观了，也许叫作“纯粹知识”或“绝对知识”更合适。总而言之，在黑格尔看来，理智直观是一个错误的、或更确切地说南辕北辙的追求，不知道它所追求的东西恰恰包含着自己的对立面: “理智直观以一种粗暴的方式排除了中介活动和那种进行证明的外在反思，但它所表述出来的东西，却不只是单纯的直接性，因此它是一个具体的、在自身内包含着不同规定的东西。”⑤

这样就过渡到黑格尔对于理智直观乃至直观神话的最终破除，即直接性本身就是一个自相矛盾的东西，本身就包含着自己的对立面，即间接性或中介活动。在大逻辑里，黑格尔有一句名言: “无论在天上、自然界、精神里，还是在任何别的地方，都没有什么东西不是同时包含着直接性和间接性，也就是说，这两个规定总是表现为未分割和不可分割的，它们的对立是一个虚无缥缈的东西。”⑥甚至从“直接性”(Unmittelbarkeit) 这个表述就可以看出，直接性不是直接的，而是对于中介的否定或排除，但恰恰在这个意义上以中介为前提，因此我们如果想要理解直接性(非中介) ，必须先理解什么是中介。因此黑格尔才说，“直接性”本身只是一个反思的表述，仅仅意味着“把中介者区分开”。

在小逻辑里，黑格尔指出: “《逻辑学》(大逻辑) 的整个第二部分，本质论，就是讨论直接性和中介活动的那个在根本上设定着自身的统一体。”⑦这里我们当然不可能对大逻辑的整个“本质论”部分详加讨论，因为相关思想马上又涉及“映现”(scheinen) 、“反映”(Reflexion) 、“设定”(setzen) 等核心概念，但至少可以确定一点，即直接性代表着“存在”的环节，中介代表着“无”和“转变”的环节。定在者是这三个环节的统一体，因此无论什么东西，当它被看作存在，就是直接的，当它被看作定在者，则是经过中介的，这就是黑格尔所说的，世间万物没有哪一个不是同时包含着直接性和间接性。此外直接性还必须区分为“存在着的直接性”和“经过中介或反映的直接性”⑧，前者是普通人意谓中的作为开端的直接性，

---

① 黑格尔:《精神现象学》，第 11 页。
② 黑格尔:《精神现象学》，第 12 页。
③ 黑格尔:《逻辑学 I》，先刚译，北京: 人民出版社 2019 年版，第 53 页。
④ 黑格尔:《逻辑学 I》，第 54 页。
⑤ 黑格尔:《逻辑学 I》，第 55 页。
⑥ 黑格尔:《逻辑学 I》，第 46 页。
⑦ 黑格尔:《哲学科学百科全书 I 逻辑学》，先刚译，北京: 人民出版社 2023 年版，第 125 页。
⑧ 黑格尔:《逻辑学 II》，先刚译，北京: 人民出版社 2021 年版，第 13—15、16—17、120、135 页。

反之后者是一个结果,已经是直接性和中介活动的统一体。黑格尔在小逻辑里对于这种情况列举了很多例子,比如当他站在柏林的教室里,这件事情是直接的,但他是经过一段路程之后,才来到教室站在这里,因此这件事情也是经过中介的。①认识活动也是如此,很多我们仿佛灵光乍现一般直接就知道的东西,其实是反复的思索和漫长的人生经验的结果,我们以为这是直观或直接知识,殊不知直接知识只不过是间接知识的产物和结果。黑格尔大概不知道中国佛学里的"渐悟"和"顿悟"之争,否则他一定会以此为例,指出二者并非对立的,而是统一的,也就是说,顿悟仅仅是渐悟的产物或结果,渐悟能够达到顿悟,反之那种如冷枪发射或凭空出现的顿悟是不可能的。

当然,我们都知道,黑格尔在小逻辑里批评直接知识或意谓中的直接性,主要是拿雅各比作为靶子。但严格说来,雅各比甚至不配作为批评对象,因为他对于直观和理智直观的理解是极为庸俗无聊的,比如他把一切直接出现于我们意识里的东西都叫作直接知识,这些东西既包括"上帝存在"这样的宗教信念,也包括"我有一个身体"之类常识,甚至包括人们通过后天学习而铭记在心的普通知识。更离奇的是,雅各比时而把这种直接知识称作"理性",时而又将其称作"信仰"。针对这一点,谢林和叔本华都做出了犀利的批评。②但只有黑格尔,才真正通过在概念上消解片面的"直接性"而彻底地破除了直观的神话。

The Myth of Intuition and Its Busting in Hegel's Philosophy

Xian Gang

(*Institute of Foreign Philosophy*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

Abstract: Intuition, as a frequent mode of knowing in Western philosophy, has long been a myth. Accurately speaking, intuition is the edifying of "seeing" on the one hand and of "immediacy" on the other hand. The former is relatively easy to clear up as a lexical misunderstanding, while the latter, as an obsession in modern philosophy, has even dominated Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte and Friedrich Schelling, either in the form of perceptual intuition or in the form of intellectual intuition. It was not until Gerog Hegel revealed the hollowness of intuition as a beginning and the self-contradiction of 'immediacy' itself from a dialectical point of view that the myth was truly dispelled.

Key words: idea; intuition; intellectual intuition; beginning; immediacy

(责任编辑 刘曙光)

① 黑格尔:《哲学科学百科全书 I 逻辑学》,第 126 页。

② 谢林:《近代哲学史》,第 207 页;叔本华:《作为意志和表象的世界》,石冲白译,北京:商务印书馆 1982 年版,第 7 页。